

**Introdução:
Políticas e Subjetividades nos
“Novos Movimentos Culturais”**

Marcio Goldman

Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
E-mail: marcio.goldman@terra.com.br

O ponto de partida desta coletânea foi a percepção, algo difusa é verdade, de que, ao longo dos últimos anos, um grande número de antropólogos vem se dedicando ao estudo de um certo tipo de fenômeno para o qual diferentes nomes foram oferecidos e em relação ao qual distintas perspectivas teóricas e metodológicas foram adotadas. Trata-se, à primeira vista, daquilo que, já há bastante tempo, vem sendo designado como “novos movimentos sociais” – e, nesse sentido, a coletânea se situa, também, no prolongamento daquele publicado, em 1998 (e, em português, em 2000), por Alvarez, Dagnino e Escobar, intitulado “Cultures of Politics Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements”. Poderíamos, talvez, tê-lo batizado “Políticas da Vida nos Novos Movimentos Culturais Latino-Americanos”.

Como se sabe, por “novos movimentos sociais” se costuma designar um conjunto algo heteróclito de lutas que, nas décadas de 1960 e 1970, pareciam estar substituindo o “velho” movimento operário (com seus sindicatos e associações) como processo característico da “sociedade civil” – ou seja, de tudo aquilo que não era o Estado. E, de fato, como já foi diversas vezes observado, no lugar da luta operária e dos interesses de classe pensados como pontos nodais por onde qualquer luta política deveria passar, assistimos a uma proliferação de diferentes reivindicações, assentadas na identificação de formas de opressão que operam fora da esfera estritamente econômica ou literalmente política. Além disso, e como também se sabe, esse deslocamento foi marcado por uma mudança no caráter das exigências apresentadas: em lugar da simples extensão de direitos supostamente universais em nome de uma “igualdade” algo abstrata, os novos movimentos (de mulheres, negros, índios, homossexuais, deficientes etc.) opuseram a reivindicação de direitos específicos e, por definição, não universalizáveis.

Sobre todas essas especificidades sempre pairou, contudo, a sombra de uma espécie de direito de ordem superior, que se converteu em algo como uma divisa, *o direito à diferença*. E, se, por um lado, esse tipo de direito sempre foi de difícil codificação e assimilação tanto pelo direito burguês quanto pelas reivindicações do proletariado, por outro, hoje parece legítimo indagar se não funcionou, também, como um dispositivo que, capturando a irreduzível especificidade de reivindicações muito heterogêneas, acabou por esvaziar as diferenças que então se apresentavam de toda a sua aspereza, reconduzindo-as a um direito genérico mais de acordo com as formas jurídicas e políticas clássicas. O correlato acadêmico desse processo, enfim, foi a eclosão de uma infinidade de pesquisas sobre o fenômeno da identidade, compreendido como fenômeno relacional e fundamentalmente político.

Publicado já no final dos anos 1990, o livro organizado por Alvarez, Dagnino e Escobar talvez apresente como uma de suas principais contribuições uma clara percepção de que os chamados novos movimentos sociais “atuam na *interface* entre cultura e política”, contestando culturalmente noções específicas da política e do político, obrigando a “repensar as *dimensões culturais do político*” e a refletir sobre as “*dimensões políticas da cultura*” (Alvarez, Dagnino e Escobar, 2000, p. 11, grifos dos autores). Ao lado das “novas formas de fazer política”, os novos movimentos sociais promoveriam “formas novas de sociabilidade” e, sobretudo, utilizariam os temas da identidade e da cultura “como meio de mobilizar ou engajar participantes” e como base para suas reivindicações (p. 22-23). Nesse sentido, os movimentos teriam mesmo desenvolvido uma “concepção alternativa de cidadania”, encarando as “lutas democráticas” como lutas pela redefinição global da sociedade em todas as suas esferas e para todos os seus segmentos (p.16).

Essa reflexão, baseada sobre mais de vinte anos de história dos novos movimentos sociais, se apoiava, igual e provavelmente, na percepção de que, ao longo dos anos 1990, um certo desdobramento do que havia ocorrido nas duas décadas anteriores parecia estar se manifestando, com o deslocamento dos movimentos minoritários já existentes – bem como com a eclosão de novos – na direção de uma busca de ancoragem de sua existência no que eles mesmos passa-

ram a denominar, com ênfase cada vez mais intensa, de identidade e cultura. Noções como as de políticas da identidade ou políticas da cultura foram introduzidas visando superar algumas deficiências das conceptualizações mais clássicas.

É curioso, entretanto, observar que essa reflexão e essa revisão raramente se apoiam sobre o que as pessoas diretamente envolvidas nas novas experiências dos movimentos sociais efetivamente têm a dizer. Assim, Dagnino (Alvarez, Dagnino e Escobar, 2000), após notar, com muita precisão, que “existe hoje no Brasil uma proliferação de micro-experiências que não podem ser ignoradas, pois revelam possibilidades importantes de mudança”, reduz imediatamente essas experiências “ao processo de construção de cidadania” (p. 87) e a uma “disputa entre concepções alternativas de democracia e da arena política” (p. 79) – quando se trata, talvez, de algo mais profundo, de disputas em torno de concepções alternativas de vida. Da mesma forma (p. 86-89), a precisa observação de que os novos movimentos sociais buscam uma nova sociabilidade – e não a simples aquisição formal de direitos – e estão apoiados na existência de pessoas “que se recusam a permanecer nos lugares definidos social e culturalmente para eles” (p. 89) – e não na pura demanda por uma “inclusão” em uma ordem social preexistente, é precedida por uma espécie de advertência, lembrando que essa originalidade deriva da busca de uma “nova cidadania” e de uma “democracia ampliada” (p. 85) e que essas pessoas são cidadãos emergentes (p.89).

Na mesma direção, ao tentarem alargar o sentido da política a fim de retirá-lo da esfera exclusiva do Estado e estendê-lo aos movimentos sociais, Alvarez, Dagnino e Escobar (2000, p. 29-30) não parecem preocupados com as formulações nativas ou locais, conduzindo toda a reflexão do ponto de vista de um observador situado, por assim dizer, no centro de nossa própria sociedade, cultura ou sistema político. Assim, os autores podem ter toda a razão ao apontarem para as dificuldades enfrentadas pelos antropólogos ao lidarem com um de seus temas tradicionais, a “cultura” (p. 19); mas esquecem de observar que, no caso aqui em questão, a vantagem da antropologia talvez resida menos na tentativa de elaboração de conceitos gerais – mesmo que seja

o de cultura – e mais em seu esforço para observar fenômenos que tendemos a classificar como culturais ou políticos “do ponto de vista do nativo”, o que pode ter como um de seus efeitos a desestabilização das categorias dominantes entre nós. “Ciência social do observado”, como a designou Lévi-Strauss, a antropologia encontra novos problemas quando se defronta com “observados” que, aparentemente, usam as mesmas categorias dos analistas.

Observemos, igualmente, que essa espécie de anacronismo, que insiste em tratar com categorias bem estabelecidas processos efetivamente novos – correndo o risco, conseqüentemente, de obliterar sua originalidade –, não é, de forma alguma, privilégio dos autores que mencionamos (e nós os mencionamos porque estão entre os que melhor se deram conta da novidade e da importância dos novos movimentos sociais). Na verdade, esse anacronismo se estende não apenas a outros autores, mas também a uma parcela dos militantes dos próprios movimentos. Ou, o que talvez seja mais preciso, esse anacronismo se estende ao modelo discursivo empregado por uma parte dos militantes em determinadas situações e contextos. Em outros termos, tanto a proliferação de novas experiências sociopolíticas quanto os trabalhos a seu respeito parecem padecer de uma espécie de sentimento de dívida excessiva para com experiências e trabalhos anteriores.

Na verdade, o que parece ter ocorrido ao longo da década de 1990 foi, de um lado, o fato de os novos movimentos sociais terem sido, de alguma forma, reconduzidos àquilo mesmo de que tentavam se separar, a saber, o Estado. No caso específico do Brasil, onde as dificuldades de participação política durante a ditadura militar teriam favorecido a expansão dos novos movimentos sociais, a chamada redemocratização tendeu a reconduzi-los à política partidária e de Estado – e algumas vozes que defendiam esses movimentos logo passaram a sustentar que, em uma democracia, os partidos são os únicos canais legítimos de participação política. Por outro lado, pessoas e organizações que “assessoravam” os novos movimentos acabaram se convertendo em organizações autônomas – as Organizações Não-Governamentais, ou ONGs –, que, de acordo com seu próprio ponto de vista, deviam superar as deficiências organizacionais dos novos

movimentos sociais, em primeiro lugar sua falta de articulação e seu caráter excessivamente descentralizado.

Além disso, também ao longo dos anos 1990, foi reforçada uma tendência para que a noção de “cultura” – que durante muito tempo tendeu a ser encarada ou como obstáculo ou como simples meio para ações tidas como mais fundamentais – passasse a ocupar o centro de discursos e práticas de um sem número de grupos, o que nos levou a sugerir a designação de “novos movimentos culturais” para essa modulação sofrida pelos novos movimentos sociais. Evidentemente, não se trata de ventilar nenhum tipo de visão evolucionista, supondo uma passagem linear dos velhos movimentos sociais aos novíssimos movimentos culturais por meio dos novos movimentos sociais. Na verdade, os debates aqui evocados de forma apenas alusiva continuam muito vivos, e é claro que o movimento operário, os movimentos sociais e culturais, as ONGs seguem coexistindo em diferentes graus de tensão, opondo-se e compondo-se não apenas entre si, mas com o Estado que, bem ou mal, também continua por aí.

O verdadeiro problema, parece-nos, reside antes no fato de a maior parte dos trabalhos antropológicos sobre esse conjunto de processos também hesitar. Por um lado, tendemos a reconhecer a novidade do que está acontecendo e mesmo a admirar a força dos agentes envolvidos. Por outro, nos esforçamos em reconduzir esses processos a campos e conceitos mais familiares (o Estado e a política, os novos movimentos sociais e as identidades, as ONGs e suas estratégias). Hesitamos, igualmente, sobre o que fazer com noções como as de identidade ou cultura quando brandidas pelos movimentos que estudamos: devemos levá-las ao pé da letra com uma ingenuidade quase insustentável e na contramão de boa parte da teoria antropológica? Ou devemos demonstrar que estamos sempre às voltas com “invenções de tradições”, correndo assim o risco de tratar as pessoas com quem trabalhamos como frios calculistas ou crédulos inocentes? Tudo indica, entretanto, que as categorias analíticas adequadas para o estudo desse fenômeno ainda se encontram em fase de elaboração, e o fato é que continuamos a acionar categorias analíticas como identidade, política e cultura como se a singularidade dos processos que estuda-

mos, seu caráter eminentemente micropolítico, as subjetividades neles envolvidas e as concepções nativas do que seriam cultura, política ou identidade não importassem muito.

* * *

Foi em função dessa espécie de sentimento que decidimos reunir um conjunto de antropólogos trabalhando sobre temas direta ou indiretamente associados ao que denominamos, certamente por falta de termo melhor, novos movimentos culturais. Pesquisadores situados em distintos momentos de suas carreiras, e lidando com material etnográfico e teórico em distintas fases de elaboração, se reuniram em Olinda, por ocasião da XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, para apresentar e debater comunicações acerca dessa temática. Com exceção desta Introdução e do texto de Ana Paula Moraes da Silva (que não esteve em Olinda), todos os artigos aqui publicados consistem em versões remanejadas das que foram discutidas ao longo das três manhãs de junho de 2004 ocupadas pelo Fórum de Pesquisa “Políticas e Subjetividades nos ‘Novos Movimentos Culturais’”.

Por outro lado, além dos autores cujos textos compõem esta coletânea, também apresentaram comunicações, no Fórum, Andrea Rangel Ribeiro, Luiz Felipe Rocha Benites, Miriam Hartung, Olívia Maria Gomes da Cunha, Paula de Siqueira Lopes, Silvia Garcia Nogueira e Tomas Martin Ossowicki – que, por diferentes razões, não puderam publicar suas contribuições, mas cuja participação nos encontros e nos debates foi fundamental para o resultado final do processo.

O que é, talvez, crucial aqui observar é que os sete artigos que se seguem estão longe de constituir um conjunto homogêneo – o que, diga-se de passagem, também exime os que contribuíram para este dossiê de qualquer responsabilidade sobre a perspectiva adotada nesta Introdução. Ambições de homogeneidade nunca fizeram parte de nossas intenções ou preocupações: bem ao contrário, esta coletânea, para utilizar um dos conceitos aqui mobilizados, deriva de um processo de heterogênesse. Os autores aqui reunidos fizeram seus trabalhos de campo nos mais diferentes lugares e empregaram diferentes referenciais teóricos e metodológicos. O que conecta, transversalmente, a

singularidade de cada um dos textos que compõem este dossiê são, além da temática muito geral dos novos movimentos culturais – e de suas conexões com noções como identidade, etnicidade ou políticas da cultura –, quatro preocupações básicas.

Em primeiro lugar, um enquadramento decididamente etnográfico da questão. O que não significa, de modo algum, nenhum tipo de limitação ou de atenção exclusiva a um nível “local”, o que, supostamente, deixaria de lado planos mais gerais ou mais abstratos. Trata-se, ao contrário, de articular os elementos muito concretos e muito vividos que só o trabalho de campo pode apreender (o que também inclui, é claro, as formulações nativas mais abstratas que costumam ser teorias muito perspicazes) em grades de inteligibilidade capazes de funcionar não apenas para as situações diretamente investigadas como – por meio de transferências, comparações e transformações – para outras, eventualmente situadas sobre planos muito diferentes.

Além disso, essa perspectiva etnográfica não se caracteriza apenas por não se limitar a explorar as práticas e concepções nativas sobre determinada temática (no nosso caso, cultura, identidade, política etc.), como também pela recusa em isolar essas dimensões do conjunto dos processos materiais, sociais e simbólicos nos quais os grupos estão envolvidos. Assim, a ênfase nos diversos “ativismos” – étnico, de gênero, soropositivo, estético, político, cultural... – não conduz ao isolamento das dimensões “identitárias” ou “militantes” frente à totalidade das experiências vividas pelas pessoas muito reais que compõem os “movimentos”.

Em terceiro lugar, o viés etnográfico, ao mesmo tempo concentrado e potencialmente abrangente e comparativo, adotado pelos colaboradores deste dossiê foi dirigido ao que se convencionou denominar “minorias”, apresentando como objeto empírico situações em que aparecem linhas de fuga e processos de enfrentamento da dominação majoritária. Essas minorias, contudo, foram encaradas menos como grupos que se oporiam a outros (outras “minorias” ou “a maioria”) e mais em seu aspecto de movimento – desde que recuperemos o duplo sentido que esse termo pode ter, o de grupo, certamente, mas também o de algo que se move. Nesse sentido, é curioso observar que a litera-

tura sobre movimentos sociais ou culturais costuma se dedicar mais às noções de sociedade ou cultura do que ao aspecto de movimento dos “movimentos”. Pois nas lutas ligadas às noções de identidade ou cultura há algo mais do que esforços para criar e sustentar identidades ou para inventar e afirmar culturas: há o movimento que é aí produzido, não importando apenas as tentativas identitárias ou culturalizantes mas, também, e talvez principalmente, as linhas de fuga que são aí traçadas e os territórios existenciais que são aí construídos.

“Ser” uma minoria pode consistir apenas em um modo de “não ser” maioria, ou seja, uma forma para exprimir situações de resistência ou de deriva frente a uma situação majoritária qualquer. Como linhas de fuga para escapar do majoritário, as minorias podem ser capazes de detonar processos incontroláveis, o que significa, também, que mesmo as tentativas de estabelecer identidades aparentemente muito bem enraizadas podem valer mais pelos movimentos que desencadeiam do que pelas supostas identidades que criam ou cristalizam.

Isso conduz, finalmente, ao quarto ponto de contato entre as contribuições que se seguem – certamente o mais importante e talvez o mais difícil de todos. Afinal, o fato de estarmos às voltas com situações minoritárias, de oposição e resistência a dominações majoritárias e de busca de alternativas aos modelos de Estado, não deveria ter alguma influência sobre os modelos e os corpos conceituais que utilizamos? Ou, em outros termos, como não fazer violência ao desejo ou à prática de se colocar fora ou contra o Estado quando pretendemos explorar processos em que este é o caso? Pois o próprio das formações estatais – e das formas-Estado em geral – não seria, justamente, a conversão de relações sociais, locais, contextuais e dotadas de grande flexibilidade, em realidades mais enrijecidas ou literalizadas, uma vez que desvinculadas de seus contextos pragmáticos? O Estado – ou antes, a forma-Estado –, nesse sentido, nada mais seria do que o conjunto de operações voltadas para a essencialização, naturalização e literalização de experiências sociais sempre múltiplas e polifônicas: a ninguém é permitido possuir mais que uma religião, um pertencimento local, uma etnia ou uma cor. Pertencimentos, que, localmente, são verdadeiros “estilos”, acabam sendo cristalizados na forma de identidades que, por

sua vez, podem se desdobrar como etnicidades e nacionalidades – as quais, longe de serem o solo sobre o qual se constroem as formações estatais, são um dos resultados das mesmas.

E o mais grave é que esses processos de literalização tendem a ocorrer mesmo em grupos e movimentos que, para melhor resistirem ao Estado, acabam assumindo suas formas e desempenhando suas operações. Sublinhemos, portanto, que jamais estamos às voltas com oposições claras entre formas ideológicas ou sociais individualizadas, mas com processos instáveis em regime de variação contínua. Nesse sentido, os antropólogos, que, por vezes, gostam de imaginar que seu papel é a desreificação do que os agentes sociais reificariam, deveriam ser mais modestos, uma vez que, frequentemente, é o contrário que ocorre. A antropologia, de fato, deve lutar contra a literalização, mas sua arma não pode ser a denúncia do que os nativos pensam estar fazendo. Ao contrário, como etnografia das práticas e como pragmática, a disciplina só pode se apoiar, precisamente, sobre o caráter flexível das classificações cotidianas, a fim de enfrentar o aparente enrijecimento operado pelo Estado e por outras instituições. E é apenas isso que podemos denominar contextualização e relativização.

A tentação a que devemos resistir a todo custo é a do uso normativo ou impositivo das categorias, projetando-as sobre os contextos estudados. Nosso problema é de tradução, não de imposição – e isso se complica quando trabalhamos na mesma língua e na mesma sociedade que nossos “objetos”. O ponto forte e a singularidade da contribuição antropológica para essas questões derivariam assim da perspectiva etnográfica que caracteriza a disciplina. Isso significa que essas categorias devem, ao menos de início, ser apreendidas em seu significado “nativo” e, mais importante que isso, devem ser apreendidas “em ato”, ou seja, no contexto em que aparecem e segundo as modalidades concretas de sua atualização e utilização.

Pois se noções como cultura, identidade, política..., estão no centro da antropologia, elas aí aparecem de forma um pouco ambígua: como objetos ou representações mas também como conceitos. Em outros termos, temos que indagar com que tipo de realidade estamos lidando, do que estamos falando. Pois não se trata nem de puros con-

ceitos, nem de simples realidades empiricamente dadas; trata-se de modos históricos de refletir, articular e desenvolver diferentes práticas e experiências vividas. O que significa que se todas essas noções podem ser, de fato, concebidas de forma “identitária” – isto é, como representação de domínios ou características particulares de indivíduos ou grupos –, essa não é a única possibilidade. Elas podem, também, ser pensadas de forma diferencialista, isto é, como constructos singulares e como devir intransitivo.

Nesse sentido, esta Introdução não pretende nem esclarecer, nem sobrecodificar os textos que compõem esta coletânea – donde a escassez de referências bibliográficas, que serão encontradas, com abundância, nos artigos que se seguem. Trata-se, apenas, de mapear para o leitor o conjunto das questões que conduziram ao encontro de Olinda, bem como aquelas que dele emergiram e que, em certo sentido, acabaram por conduzir o próprio encontro.

Assim, se o texto de Ana Paula Moraes da Silva, que abre o dossiê, apresenta uma visão mais geral dos processos que teriam conduzido dos antigos movimentos sociais às organizações não-governamentais e aos movimentos culturais contemporâneos por meio dos novos movimentos sociais e de novas formas de conceber e fazer política, ele o faz de um ponto de vista também, ou sobretudo, etnográfico. Pois é a partir do trabalho de campo realizado junto a uma dessas ONGs, o Viva Rio, na cidade do Rio de Janeiro, que a autora constrói seu artigo. A etnografia daí resultante revela que a narrativa segundo a qual as ONGs, em geral, teriam nascido como uma alternativa institucional para os novos movimentos sociais da década de 1970 – mais precisamente, em função das deficiências organizacionais desses movimentos – funciona para essas mesmas organizações como o que a autora denomina seu “mito de origem”. Ou seja, como algo que, por um lado, dá sentido às práticas e discursos cotidianos dessas organizações, mas que, por outro, sugere que estamos às voltas com algo mais que uma simples evolução linear. Tratar-se-ia, na verdade, da entrada em cena e do desenvolvimento de novas concepções de política e de novas formas de ação, ligadas a processos de subjetivação e de dominação específicos¹.

Analisando uma situação etnográfica particular, Ana Cláudia Cruz da Silva demonstra que esses processos não consistem em abstrações ou meras ideologias, mas em tecnologias políticas muito precisas e empiricamente analisáveis. Assim, se houve uma redução da distância entre as vertentes “política” e “cultural” do movimento negro da cidade de Ilhéus – no sul do Estado da Bahia, no nordeste brasileiro –, isso se deveu a mudanças nas formas de conceber o que significariam cada um desses termos. Mais precisamente, parece ter sido a progressiva predominância do tema da inclusão social a responsável por esse fenômeno muito recente. Ou seja, é apenas quando a política deixa de ser concebida como um meio para mudar o mundo no qual nós mesmos vivemos, tornando-se, antes, algo que se faz a fim de promover a inclusão nesse mesmo mundo, e quando a cultura passa a ser encarada como uma técnica visando ou favorecendo essa inclusão, que o clássico debate entre “políticos” e “culturalistas” – que, no Brasil, tem marcado tanto o ativismo negro quanto as análises a seu respeito – pôde tomar outra direção. Processo que é muito mais que uma simples mudança de sentido para as mesmas palavras, envolvendo o que a autora denomina uma *onguização* das subjetividades dos agentes e pacientes direta ou indiretamente envolvidos. Observe-se ainda que, como nova forma de subjetivação política, essa onguização de nossas subjetividades está muito longe de ficar confinada a Ilhéus e a seus movimentos negros, atuando muito firmemente em toda parte.

O contexto etnográfico de nosso terceiro artigo ainda é a Bahia, no nordeste brasileiro. Mas trata-se agora de Salvador, a capital e a terceira maior cidade do país, onde Cecilia McCallum empreendeu uma investigação. Trata-se, também, além disso, de uma análise das relações entre movimentos feministas, étnicos e políticos cuja visibilidade – para empregar uma noção presente no artigo anterior – parece muito maior que a dos movimentos negros de Ilhéus. Não obstante, o ponto de vista pragmático, micro-histórico e biográfico² adotado pela autora revela que as mesmas variáveis e linhas de força estão presentes em todos os casos. O texto revela, assim, como um grupo de ativistas negras é capaz de aproveitar a existência e a organização de um partido político a fim de ocupar um espaço feminista até então monopolizado

por pessoas “socialmente brancas” – o que também significa, claro, de classe média para cima. Trabalhando na sempre difícil articulação entre as temáticas da etnia, da classe e do gênero, McCallum explora, ainda que implicitamente, a importância do feminismo para o pensamento antropológico, ou seja, as consequências propriamente teóricas e anti-objetivistas do fato de que apreensões alternativas dos fenômenos estudados estão sempre disponíveis.

O artigo que se segue permanece na temática dos movimentos de ressonância étnica, mas se desloca etnograficamente. O texto de María Eugenia Domínguez analisa o “movimento afro-cultural” em Buenos Aires, na Argentina, concentrando-se na noção nativa de ativismo e em como esta se conecta com concepções de trabalho cultural e/ou social, ligado por sua vez com a política, em seu sentido local, mas também em seu sentido mais oficial. O caráter relativamente recente do movimento – em um país que sempre se caracterizou por denegar a presença negra e indígena – permitiria, talvez, falar em emergência dos afro-descendentes; no entanto, a análise da autora demonstra, por maior que seja a tendência para literalizar as “identidades” em jogo e por maiores que sejam as forças conduzindo nessa direção, não estarmos às voltas com “grupos” aos quais se “pertenceria” (muito menos com “sociedades” ou “culturas” claramente delimitáveis), mas com sistemas abertos em diferentes graus de coexistência e tensão. O que, sem dúvida, coloca desafios e dificuldades para o discurso padrão das “diferenças culturais”. Categorias como identidade, sociedade, cultura ou etnia surgem, assim, mais como dispositivos históricos de sobrecodificação de campos de diferenças do que como realidades em si, ou mesmo como puros conceitos analíticos.

Os dois artigos seguintes retornam ao contexto brasileiro, promovendo, entretanto, um significativo deslocamento temático. Pois tanto Larissa Maués Pelúcio Silva quanto Tiago Moreira dos Santos analisam o que poderíamos considerar uma espécie de caso limite do que propusemos designar como novos modelos culturais, a saber, o “ativismo soropositivo”. O fato de se tratar, talvez, de um caso limite não significa, contudo, que estejamos às voltas com um movimento distinto, em sua essência, daqueles envolvendo outras lutas mino-

ritárias. Apenas, nesse caso, o caráter vital do que está em jogo é, por razões evidentes, mais óbvio. Pessoas que, em certo sentido, se encontram diante da morte mostram-se capazes de produzir a vida ao se envolverem em movimentos sociais ligados à sua condição. A criação de outras socialidades, de territórios existenciais e a produção de novas subjetividades parecem constituir o contraponto de todos os enormes investimentos de poder que, desde o início, foram feitos em torno da AIDS, em uma luta que parece se travar em um cenário diferente daquele a que estamos acostumados, cenário produzido por novas modalidades de poder e de formas de subjetivação incidindo mais sobre a humanidade e a vida de cada um do que sobre um suposto sujeito jurídico portador de direitos e de cidadania. Pois é o corpo que está aqui envolvido. O corpo em sua materialidade, é claro, desde que se entenda que essa materialidade não exclui – bem ao contrário – as diferentes formas de categorização e de objetificação dos seres humanos. Em outros termos, o que o ativismo soropositivo também põe em relevo é que, além da própria vida, aquilo que os antropólogos denominam há muito “noção de pessoa” é parte constitutiva dos novos movimentos culturais. O que permite, sem dúvida, imaginar que categorias como cultura e identidade talvez não passem de objetivações históricas singulares de processos de alcance muito maior, envolvendo a vida, o corpo e a subjetividade humanas.

Finalmente, o artigo de Cecília Campello do Amaral Mello reconduz o foco empírico ao sul da Bahia, nordeste do Brasil, onde um estudo etnográfico do auto-intitulado Movimento Cultural de Caravelas revela, de forma algo condensada e sintética, uma série de dimensões presentes nos artigos anteriores. Assim, o movimento cultural estudado apoia-se sobre bases sociais preexistentes – familiares, geracionais, territoriais, ligadas a outras formas de associação –, fenômeno em geral menosprezado pelos estudos de movimentos sociais, que costumam proceder como se as dimensões publicamente mais afirmadas por eles fossem, de fato, as únicas existentes. A partir de Caravelas, podemos, ao contrário, imaginar, que valores étnicos ou de gênero podem simplesmente se acrescentar aos níveis de socialidade já existentes. É claro, também, que esse acréscimo pode, por vezes e

em determinados contextos, acabar sobrecodificando todos os demais valores. Mas a isto que os militantes de Caravelas aparentemente resistem, opondo a todas as tentativas de captura (pela prefeitura, por organizações não-governamentais, por partidos de esquerda) e a todas as ameaças de literalização e reificação uma rica e sofisticada reflexão sobre cultura, política, arte e a vida em geral. Traçando linhas de fuga, aprofundando seu caráter de movimento, produzindo novas formas de socialidade e afirmando sua singularidade, os militantes de Caravelas mostram que é possível pensar e viver a cultura, a política e outras dimensões da vida social sem permitir que nenhuma delas sobrecodifique os múltiplos e complexos planos que compõem a existência. Desse modo, eles, de fato, “se recusam a permanecer nos lugares definidos social e culturalmente para eles”, produzindo, ao mesmo tempo, subjetividades capazes de encarar o mundo com dignidade e territórios existenciais onde a vida vale a pena ser vivida.

Essas são algumas das realidades, temas e idéias que o leitor encontrará a partir de agora. Observemos apenas, e finalmente, que, como dissemos acima, esta é uma parte das questões que conduziram a nosso fórum de pesquisas em Olinda, em 2004. Mas, principalmente, é uma parte das questões que resultaram dos múltiplos encontros possibilitados pelo fórum e que, de algum modo, acabaram por conduzir a própria reunião. Esperamos, agora, que essas questões possam continuar desempenhando sua função, a saber, levar a outros e novos encontros, capazes, talvez, de promover uma espécie de renovação das investigações a respeito dos movimentos sociais e culturais a partir de uma perspectiva simultaneamente etnográfica e, ao menos potencialmente, comparativa e militante.

Notas

- ¹ Como bem observaram Alvarez, Dagnino e Escobar (2000, p. 40), o que quer que pensem a respeito, “as ONGs parecem às vezes agir como organizações ‘neo’ ou ‘para’ em vez de ‘não’ governamentais”.
- ² Como observou com precisão Alfred Gell (1998: 10-11), o “foco biográfico” da antropologia (ou seja, o fato de que a escala de tempo-espaco em que trabalha é da mesma ordem de grandeza que a dos agentes) pode ser considerado um traço distintivo da disciplina, no sentido de que as análises antropológicas tentam reconduzir o que parece não fazer sentido até as relações sociais em que esse sentido está necessariamente enraizado.